123 (2025/1)
ISSN 1126-5191

Violenza e religione in Thomas Hobbes e René Girard

Thomas Hobbes and René Girard on Violence and Religion

Cristiano Barbieri*

L'articolo propone un confronto tra Thomas Hobbes e René Girard, attingendo ampiamente alla letteratura critica di riferimento. Si tratta di due pensatori che – pur essendo vissuti in epoche diverse e pur avendo affrontato problemi differenti – hanno ragionato profondamente sul rapporto tra religione e violenza. Questo contributo nasce dall'idea secondo cui la relazione tra religione e violenza è più antica dei tragici eventi dell'11 settembre 2001. Mentre Hobbes disciplina il rapporto tra violenza e religione all'insegna del nichilismo e del relativismo, Girard ritiene che questo problema possa essere risolto solo rivolgendosi a Cristo, il cui potere destituente ha minato la narrazione mitologica della violenza. Alla teologia politica hobbesiana, che liquida la complessità del cristianesimo, il saggio contrappone la prospettiva girardiana, che riporta all'attenzione il messaggio non violento dei Vangeli.

The article proposes a comparison between Thomas Hobbes and René Girard, drawing extensively on critical literature. Two authors who – despite having lived in different eras and having addressed different problems – deeply reasoned about the relationship between religion and violence. This contribution stems from the idea that the problem of the relationship between religion and violence is older than the tragic events of 11th September 2001. While Hobbes disciplines the relationship between violence and religion in the name of nihilism and relativism, Girard believes that this problem can only be solved by turning to Jesus Christ, whose destituent power has destroyed the mythological narrative of violence. Against Hobbesian political theology, which dismisses the complexity of Christianity, the essay opposes the Girardian perspective, which brings back to attention the non-violent message of the Gospels.

Keywords: Violence, Religion, Thomas Hobbes, René Girard.

* Cristiano Barbieri, ha conseguito *cum laude* la laurea magistrale in Scienze filosofiche presso l'Università di Bologna.

Introduzione

Religione e violenza nominano i poli di ogni sistema sociale e politico. Antropologi, filosofi e politologi hanno ampiamente studiato questi temi poiché erano consapevoli che la religione, con i suoi effetti, appartiene all'ordine sociale. I governanti, fin dalla notte dei tempi, hanno riconosciuto l'importanza della religione quale strumento di coesione. Per questa ragione, essi hanno promosso la persecuzione di coloro che, attraverso la libera ricerca filosofica, sfidavano i dogmi religiosi. Prova ne sia, ad esempio, la vicenda di Socrate che fu condannato a morte dalla restaurata democrazia ateniese, accusato da Anito e Meleto di aver corrotto i giovani attraverso l'introduzione di nuove divinità estranee al culto tradizionale. L'Occidente moderno non fu più tollerante dell'antica Atene nei confronti di quanti criticavano le istituzioni religiose, come dimostrano la tragiche sorti di Jan Hus, Michele Serveto e Giordano Bruno. Benché l'Europa contemporanea sia pervasa da una forma di relativismo che sfocia nell'indifferenza[1], gli Stati extraeuropei (come si evince dall'esempio della Cina) continuano a difendere l'omogeneità religiosa nella convinzione che l'unicità della fede fornisca agli organismi politici quell'unità di cui necessitano per sopravvivere e prosperare:

> Nella Cina di fine anni Ottanta, con la crescita dell'economia anche il cristianesimo andò diffondendosi "soprattutto tra i giovani". Oggi i cinesi cristiani sono forse 50 milioni. Il governo ha tentato di impedire la loro proliferazione arrestando ministri del culto, missionari ed evangelisti, vietando e sopprimendo cerimonie e attività religiose nonché, nel 1994, varando una legge che proibisce agli stranieri di fare proselitismo o di organizzare scuole o altre organizzazioni religiose e vietando ai gruppi religiosi di intraprendere attività indipendenti e finanziate dall'esterno[2].

Il ritorno delle religioni pone le democrazie occidentali di fronte ad una realtà inedita e complessa. Secondo René Girard, «sappiamo che qualcosa si sta evolvendo, che c'è un ritorno della religione e contemporaneamente una sua politicizzazione, ma non quale delle due sia più importante»[3]. Adriano Fabris è convinto che stiamo assistendo

> [ad] un'effettiva compresenza, in diverse aree del mondo, di molteplici culti e rituali, fedi e credenze. Ciò che in passato era stato separato da barriere di spazio e di tempo – che avevano fatto sì che una determinata religione s'identificasse con un particolare territorio o caratterizzasse una certa epoca – ora spesso si trova mescolato, effettivamente o virtualmente, all'interno di uno stesso ambito[4].

Non è un caso che la *revanche de Dieu* (così Gilles Kepel ha denominato l'inaspettato ritorno delle religioni) sia avvenuta nel momento stesso in cui Augusto Del Noce indirizzava le sue critiche contro l'ateismo della società opulenta[5], in base al quale «il verificabile è considerato come la sola realtà; il non verificabile come illusione soggettiva, di cui la psicologia del profondo e la sociologia daranno la spiegazione»[6]. La pluralità delle credenze, unita all'indifferenza religiosa, ha innescato complesse dinamiche sociali che, in alcuni casi, hanno minato la stabilità della convivenza civile, riproponendo così le stesse sfide (pratiche e teoriche) che cercò di affrontare Thomas Hobbes, «il grande teorico, il più lucido e il più conseguente, il più accanito, sottile e temerario teorico della unità del potere statale»[7]. L'attentato contro il Pentagono e le Torri Gemelle di New York, avvenuto l'11 settembre 2001, e le guerre contro l'Afghanistan e l'Iraq che sono derivate da quell'atto terroristico, hanno riportato all'attenzione l'ineludibile questione del rapporto tra violenza e religione.

Dall'11 settembre 2001 alla teologia politica di Thomas Hobbes

Gli eventi dell'11 settembre 2001 hanno profondamente segnato la coscienza collettiva. L'ordine di colpire gli Stati Uniti, simbolo dell'Occidente, partì dall'Afghanistan, allora sotto il regime talebano e base strategica dell'organizzazione terroristica islamica al-Qa'ida guidata da Osama Bin Laden.

> Con la risoluzione dell'Onu 1368 del 12 settembre 2001 e la successiva 1373 del 28 settembre, venne concesso agli Stati Uniti il diritto di attaccare lo Stato afghano. L'offensiva iniziò il 7 ottobre 2001 e si concluse nel novembre del 2001 con il formale abbattimento del regime talebano[8].

Questi fenomeni storici generarono immediatamente un vasto dibattito filosofico-politico che includeva discussioni riguardanti la questione della secolarizzazione, il destino del relativismo contemporaneo ed il rapporto tra religione e politica.

Jacques Derrida ha interpretato l'11 settembre come un evento che, per essere compreso, richiede riflessioni generali che oltrepassino la contingenza storica. Nella lezione tenuta il 19 dicembre 2001 presso l'*École des hautes études en sciences sociales* di Parigi, il filosofo francese individuò negli attentati la conseguenza della banalizzazione della trascendenza che derivava dall'intreccio di politica e favola. I mezzi d'informazione hanno ampliato l'impero del «favoloso» riproducendo le immagini dell'attentato centinaia di migliaia di volte:

> Le morti e le sofferenze, che non appartengono alla favola, sono tuttavia incluse, inscritte nella partitura affabulatrice. Si potrebbero fare mille esempi. Mi limiterò a ricordarne qualcuno. Ci si chiede quale sarebbe stata l'efficacia dell'operazione cosiddetta di "terrorismo internazionale" […] se l'immagine degli aerei che sventrano le *Twin Towers*, se l'immagine che chiamerei, tra due lingue, il collapsus delle Torri del World Trade Center non fosse stata, come immagine, appunto, registrata, non solo archiviata, filmata ma indefinitamente riproducibile e compulsivamente riprodotta, immediatamente, attraverso tutti gli Stati Uniti, ma anche, quasi istantaneamente, per esempio via CNN, da New York a Parigi, da Londra a Berlino, Mosca, Tokio, Islamabad, Il Cairo, addirittura Shanghai dove in quel momento mi trovavo. Questa riproducibilità tecnica fa parte integrante dell'evento stesso, fin dall'origine[9].

Gli attentati a sfondo religioso mirano a terrorizzare i sopravvissuti. «Si tratta sempre – ha sostenuto Derrida – di saper terrorizzare facendo sapere»[10]. I fatti dell'11 settembre hanno rivelato la pericolosa intersezione tra religione, violenza e paura. La comprensione di questo intreccio ideologico esige, a giudizio del decostruzionista francese, un ritorno a Hobbes:

> Si tratta di quella paura, di quel terrore o di quel panico che Hobbes, nel *Leviatano*, dichiarava essere la passione politica per eccellenza, la molla della politica. Se dovessimo tracciare una storia del Terrore e del Terrorismo, […] bisognerebbe ricostruire tutte le teorie politiche che hanno fatto della paura o del panico (quindi del terrore o del terrorismo come saper far regnare la paura) una competenza essenziale e strutturale della soggettità, della soggezione, dell'essere soggetto, della sottomissione o dell'assoggettamento politico[11].

La violenza e la religione, all'interno del pensiero hobbesiano, svolgono una funzione strategica. L'esistenza di Hobbes fu sconvolta dall'inaudita brutalità delle guerre civili di religione che lacerarono lo spazio politico europeo fino alla pace di Westfalia (1648). Alla fine del *Leviathan* il filosofo inglese precisò di aver condotto a termine la propria opera «occasionato dai disordini del tempo presente»[12]. Le guerre civili di religione, precedute dal non meno importante regicidio di Enrico IV di Francia (1610), hanno indotto Hobbes ad ipotizzare che la civiltà moderna, per via di tali turbolenze politico-religiose, potesse ripiombare nuovamente nella barbarie dello stato di natura, coincidente con uno stato di guerra di tutti contro tutti (*bellum omnium contra omnes*), che il filosofo ha descritto come una minaccia che pende costantemente sulla comunità politica[13].

L'ambizioso progetto delineato nel *Leviathan* si proponeva di annullare gli effetti nocivi, conflittuali delle credenze religiose. Al cittadino dello Stato hobbesiano si può attribuire, con buone ragioni, l'espressione zarathustriana «come sono stanco del mio bene [*Guten*] e del mio male [*Bösen*]!»[14]. Per prevenire disordini politico-religiosi, la costruzione di Hobbes richiede che l'individuo, nauseato dagli assoluti e dai dogmi religiosi, sia pronto ad abbandonare la propria misura. Il filosofo riteneva che la più sovversiva delle dottrine fosse quella che attribuiva ai singoli la facoltà di giudicare autonomamente il bene e il male, minando così le fondamenta dell'ordine sociale:

> Il giusto e l'ingiusto non esistevano prima che fosse istituita la sovranità; la loro natura dipende dai comandi del sovrano; e ogni azione, per sé stessa, è indifferente: che sia giusta o ingiusta, dipende dal diritto del sovrano […]. I privati cittadini, nel rivendicare a sé la distinzione tra bene e male, vogliono sostituirsi ai re; e questo non può accadere che con grave danno dello Stato. Il più antico dei comandamenti divini è: *non mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male* (*Gen*., II, 17); e la più antica delle tentazioni diaboliche (*Gen*., III, 5): *sarete come dèi, conoscitori del bene e del male*[15].

Hobbes ha organizzato il rapporto tra religione e violenza all'insegna dell'ateismo e del relativismo. Leo Strauss ha notato che, secondo filosofo di Malmesbury,

> la paura di potenze invisibili è più forte della paura della morte violenta nella misura in cui gli uomini credono in quelle: cioè nella misura in cui essi sono nel cerchio magico di un inganno circa il vero carattere della realtà; la paura della morte violenta giunge pienamente nel suo proprio essere non appena gli uomini sono stati illuminati circa la verità. Questo vuol dire che tutto lo schema proposto da Hobbes esige per funzionare l'indebolimento o, piuttosto, l'eliminazione della paura di potenze arcane[16].

Una volta che tutti abbiano acconsentito a trasferire il diritto su ogni cosa ad un terzo esterno al patto, occorre, ad avviso di Hobbes, che ciascuno relativizzi le proprie convinzioni ultime. Era naturale che la religione fosse coinvolta dal pensatore inglese nel progetto di relativizzazione delle credenze che Edwin Curley ha interpretato come un processo di semplificazione (*minimalism*): «the faith in Christ Hobbes thinks required is not a belief that Jesus was divine. It is a belief that Jesus is the Christ»[17]. Credere che Gesù fosse il Cristo era, dal punto di vista dell'autore del *Leviathan*, «l'articolo fondamentale della fede cristiana»[18]. I comandi di Gesù non sono leggi

positive, ma consigli: «these are understood to be "but Counsell", rising to the force of law only "where the Civil Sovereign hath made it so"»[19]. La teologia politica liquida la complessità delle dispute teologiche che hanno fomentato le guerre civili di religione. Come ha rilevato Luigi Marco Bassani, «Hobbes riprende temi avanzati già da Marsilio da Padova»[20]. L'idea hobbesiana secondo la quale «non c'è nulla che sia stato fatto o insegnato dal Cristo che tenda alla diminuzione del diritto civile»[21] era già presente nella filosofia giuridica di Marsilio che, nel *Defensor pacis*, aveva declinato questa osservazione in favore della superiorità del potere imperiale:

> Ma i preti […] non solo si rifiutano di sottomettersi ai governanti, contro l'esempio di Cristo e degli Apostoli, ma anzi pretendono di esercitare una giurisdizione coattiva superiore ai governanti ed ai poteri supremi. Cristo, però, disse, nel capitolo X di Matteo: "*e sarete condotti, per causa mia, dinanzi ai re ed ai governatori*", e non ha detto invece: "*sarete re o governatori*". Ché anzi aggiunse: "*il discepolo non è superiore al padrone*". Perciò nessun sacerdote o vescovo può o deve esercitare, in quanto tale, un giudizio coattivo, un governo o dominio coattivo in questo mondo[22].

Il punto decisivo del progetto hobbesiano, come ha spiegato Carlo Galli, è che «il regno diretto di Dio nel mondo cessa quando il popolo ebraico rifiuta la monarchia divina e chiede un re come tutti gli altri popoli – cioè con l'inizio del regno di Saul – e non ricompare più nella storia»[23]. L'assenza politica di Dio ha generato le condizioni favorevoli per la nascita dello Stato leviatanico, vale a dire «quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa»[24]. Dal momento che si è interrotto il canale comunicativo tra Cielo e Terra, «nessuno, se non il sovrano in uno Stato cristiano, può prendere cognizione di ciò che è e di ciò che non è la parola di Dio»[25]. Come agli Ebrei fu «proibito con gravissime minacce di ascoltare Dio se non attraverso Mosè»[26], così anche per l'uomo moderno la relazione con Dio è permessa solo tramite il sovrano assoluto. Stato e Chiesa, per Hobbes, devono coincidere al fine di aggirare quella «dottrina ripugnante» secondo cui «tutto ciò che un uomo fa contro la sua coscienza è peccato»[27]. Per evitare conflitti con le leggi civili, che rappresentano la coscienza pubblica, è necessario adottare un approccio relativistico nei confronti delle differenti opinioni etiche, politiche e religiose. L'impianto teologico del *Leviathan* ha talvolta indotto alcuni studiosi a considerare l'autore dell'opera un razionalista distante dall'osservazione empirica dei fenomeni politici. Ad avviso di Edgar Zilsel, «Hobbes […] was more a rationalist than an empiricist in his theory of society»[28]. Carl Schmitt ha contestato letture approssimative di questo genere facendo notare che

> Helmuth Schelsky in corretta polemica contro le superficiali attribuzioni a Hobbes di razionalismo, meccanicismo, sensismo, individualismo o di altri "ismi" lo concepisce come un pensatore dell'azione politica, che si preoccupa dell'effettualità politica e i cui scritti offrono dottrine per la pratica politica, non certo sistemi di concetti generali[29].

Seguendo questo ragionamento, si può comprendere che gli innumerevoli riferimenti teologici presenti nelle opere hobbesiane possiedono uno scopo prima di tutto politico: depotenziare gli effetti polemogeni della trascendenza divina. Per il filosofo inglese, era del tutto vano disputare su questioni religiose poiché noi uomini «siamo così lontani dal poter […] conoscere la natura di Dio, che non possiamo neppur renderci esattamente conto delle proprietà del nostro corpo»[30]. Dal momento che «bene e male sono nomi che significano i nostri appetiti e le nostre avversioni che sono differenti nei differenti temperamenti, costumi e dottrine degli uomini»[31], non resta che uniformarsi alla misura dello Stato, foriera di pace. Il prezzo per la neutralizzazione della violenza religiosa è l'istituzionalizzazione del relativismo, come dimostra inequivocabilmente il principio teologico-politico *cuius regio eius religio* formulato in occasione della pace di Augusta del 1555. Schmitt lo aveva compreso chiaramente:

> sembra che Hobbes […] riconduca Roma e Ginevra e tutte le altre numerose Chiese, confessioni e sette cristiane, a un unico dominatore neutrale, "Gesù Cristo". In realtà Hobbes non intende questo. In lui restano salvaguardate l'unità e la specificità religiosa delle singole Chiese cristiane, poiché queste sono sorrette dalla decisione sovrana del sovrano cristiano. È questo un *cujus regio ejus religio*[32].

Il relativismo hobbesiano esige un uomo areligioso, un tipo umano radicalmente differente da quello dei secoli precedenti. Prova ne sia, ad esempio, che la sacralità dei «patti giurati» (ὅρκια πιστὰ)[33], centrale nell'*Iliade* (III, 94-107) dove Troiani e Greci invocano gli dèi come testimoni del duello tra Paride e Menelao, viene respinta nelle opere del pensatore inglese secondo cui «un semplice patto non ha minor forza vincolante di un patto rafforzato dal giuramento»[34]. Al pari del successivo superuomo nietzschiano che non ha bisogno «di principi di fede estremi»[35], i cittadini dello Stato hobbesiano non possono professare dogmi rigidi in quanto devono abbracciare (soprattutto in materia religiosa) le decisioni del sovrano. «La religione non è infatti per Hobbes soltanto uno dei più potenti fattori della guerra civile, bensì anche – tutto all'opposto – il fondamento dell'unità giuridica dello Stato»[36]. La strategia del filosofo di Malmesbury consiste

nell'opporre al cristianesimo "complesso" (che è la causa delle guerre civili di religione) un cristianesimo "semplificato", sostenuto dalla decisione sovrana e fondato sulla convinzione minimale che Gesù sia il Cristo. Lo scopo della banalizzazione teologica (e del conseguente relativismo) è la pacificazione all'interno dello Stato. Per tutti questi motivi, Strauss ha considerato l'autore del *Leviathan* un cristiano «poco credente» per il quale «la religione deve servire lo Stato e deve essere considerata positivamente o disprezzata sulla base dei servizi buoni o cattivi resi allo Stato»[37].

La soluzione cristiana di René Girard: per una critica della narrazione mitologica

René Girard è universalmente noto per aver elaborato, a partire dallo studio della letteratura, un sistema che riconduce la fondazione di tutto il mondo umano alla figura del capro espiatorio [*bouc émissaire*]. La sua opera non è facilmente inquadrabile in uno specifico settore della cultura dal momento che include numerose discipline: la critica letteraria, l'antropologia, la storia delle religioni e la filosofia. Claudio Tugnoli ha presentato come segue la figura di Girard:

> Cattolico fervente, Girard pratica da sempre una consapevole militanza intellettuale al servizio del Cristo e dei vangeli, nei quali egli vede la rivelazione della verità e dunque la scienza. La verità che sta a cuore a Girard non è l'evanescenza umbratile dei trattati di ontologia, bensì la dinamica concreta dei rapporti tra gli uomini, dei loro desideri, dei loro conflitti, della violenza sacralizzata che è a fondamento del mito e dei falsi dei. Frainteso e avversato persino da molti cattolici per aver colto con acume ineguagliato la connessione tra la violenza e il sacro arcaico […] Girard si presenta oggi, a chi sappia leggere le Scritture con strumenti filologici pertinenti, uno dei più profondi, raffinati e coinvolgenti apologeti del Cristo di tutti i tempi[38].

Il pensiero di Girard condivide con Hobbes una concezione conflittuale della natura umana. «L'uomo è per sua essenza competitivo e incline alla rivalità» perché «vuol essere migliore del vicino»[39]. Lo studioso franco-americano ha descritto la legge fondamentale del comportamento umano servendosi del concetto di *mimesis*. Per chiarire le dinamiche fondamentali del pensiero girardiano, si rivela particolarmente efficace, come suggerito da George L. Frear, l'utilizzo dell'esempio dei bambini che interagiscono in un parco giochi:

> An illustration of the first parts of Girard's thought could well be children on a playground. Girard himself suggests the illustration of children. He speaks of the "acquisitive imitation" that arises if one puts "a certain number of identical toys in a room with the same number of children". The children's basic needs presumably are satisfied. Girard acknowledges almost in passing that there are basic needs […]. But the children on the playground are moved by more than basic needs. Once these needs are met and even before then, they are stirred by desire for a fullness of being that another seems to have. They desire what the other child desires; one child becomes a mediator of desires to another, whence Girard's name of mimetic desire. Mimetic desire can also be called triangular desire because instead of the straight line of a subject that desires an object there is a triangle of subject, mediator, and object[40].

L'essere umano imita gli altri nel bene e nel male. Il desiderio mimetico è contagioso, «cioè esercita un'influenza mimetica su altre persone. Quante più persone stanno intorno a un oggetto, tanto più esso diventa attraente. È una specie di buco nero che estende la propria attrattiva»[41]. Il desiderio mimetico, che avrebbe potuto condurre alla guerra di tutti contro tutti, permette invece di contenere la violenza generalizzata incanalando l'aggressività della folla contro un singolo obiettivo:

> Girard argues that mimesis itself provides a way out. Mimesis makes it possible that the war of all against all turns into a war of all against one. It is conceivable that a member of the group who is admired for his strength in battle and his success in obtaining his desired goods fights against a less-gifted individual – maybe even an individual set apart from the others through some kind of peculiarity or deformity. The admired individual is especially prone to serve as a highly valued model anyway. This is enhanced by his enmity toward an individual who is perceived to be somehow deviant. The other group members will therefore emulate the strong model and will convene in an attack on the underdog, quickly destroying him or her[42].

Con queste riflessioni l'antropologo intende tracciare una storia congetturale del passato remoto delle civiltà umane. Le aggregazioni sociali si consolidarono probabilmente mediante l'uccisione di una sola vittima. Una volta riappacificate, le antiche comunità pensarono che fosse successo un miracolo. Al periodico ripresentarsi delle crisi mimetiche, le società

> si ricordavano che la precedente crisi mimetica aveva avuto fine con l'uccisione di una vittima. Si chiedevano, quindi, se l'uccisione di più vittime avrebbe potuto ripetere il miracolo. Il risultato fu l'invenzione della più

> importante istituzione religiosa dell'umanità: il sacrificio rituale. Tutte le culture arcaiche immolavano solennemente vittime nella speranza di prevenire conflitti mimetici[43].

Dal momento che la vittima dell'assassinio collettivo appariva tanto la causa del conflitto quanto il suo rimedio terapeutico, le collettività arcaiche la sacralizzarono. «Il sacro è la violenza»[44]. I miti rappresentano, nella prospettiva di Girard, una preziosa testimonianza delle violenze che generarono le civiltà: «sono troppi i miti che rientrano nello stesso modello perché si possa attribuirne la ripetizione a qualcosa di diverso da persecuzioni reali»[45]. La letteratura critica ha particolarmente enfatizzato questo tratto del pensiero girardiano:

> all myths, according to Girard, tell in their way about the original violent situation, about the founding of community through a lynching, about the victim who according the myth was not lynched but deserved to suffer[46].

I miti presentano la vittima come colpevole, secondo la percezione della folla persecutrice:

> la congiunzione perpetua, nei miti, tra una vittima assolutamente colpevole e una conclusione violenta e insieme liberatoria non può essere spiegata se non con la forza estrema del meccanismo del capro espiatorio[47].

Il sacro arcaico è violenza perché la glorificazione della vittima (i cui crimini sono creduti reali dai carnefici) è fondata sulla sua stessa persecuzione. Queste antiche dinamiche sociali, secondo l'antropologo, non hanno cessato di verificarsi nel mondo moderno. Gli episodi più sanguinari del Terrore durante la Rivoluzione francese ne forniscono una chiara testimonianza. Maria Antonietta è stata incriminata con accuse stereotipate dai rivoluzionari giacobini che hanno sacralizzato «senza vergogna le violenze della folla»[48].

I Vangeli hanno completamente decostruito il meccanismo del capro espiatorio perché non seguono la narrazione della massa. Come ha osservato il teologo Nikolaus Wandinger riferendosi agli studi di Girard,

> Israel's basic experience that begins to transform archaic religion is the insight that God is not siding with the multitude that convenes on a single victim but that God is a protector of victims and underdogs[49].

I Vangeli si sbarazzano della mitologia giacché narrano la persecuzione di una vittima innocente, Gesù Cristo. Mentre i miti camuffano il sistema

della violenza collettiva, i Vangeli lo svelano e lo denunciano apertamente. Tugnoli ha notato che

> per imporre la cessazione della violenza mimetica, Gesù deve scegliere tra una violenza ancora più brutale di quella cui deve porre rimedio (ma perpetuandola all'infinito in quanto persecutore implacabile di nuove vittime) e la sola via che nega la violenza senza contraddizione. Gesù poteva essere il Dio delle vittime solo accettando di essere vittima a sua volta[50].

Quello di Gesù è un potere destituente che smaschera la falsa trascendenza della vittima sacralizzata: «l'ordine violento della cultura rivelato dappertutto nei Vangeli […] non può sopravvivere alla propria rivelazione»[51]. Secondo Girard,

> se i capri espiatorii non possono più salvare gli uomini, se la rappresentazione persecutoria crolla […] non è una cattiva notizia, ma una buona: non c'è un Dio violento; il vero Dio non ha niente a che vedere con la violenza[52].

Conclusioni

Mentre il nominalista Hobbes ha interpretato la verità come un mero attributo delle proposizioni[53], Girard l'ha concepita come una persona[54]. La verità, secondo l'antropologo, è Gesù che invalida per sempre la credenza nella colpevolezza della vittima. Girard sarebbe sicuramente stato d'accordo con Lévinas nell'ammettere che «nessun concetto si impadronisce dell'esteriorità»[55]. Lo spostamento dell'attenzione dai concetti alla persona ha permesso allo studioso francese di riconoscere che, con i Vangeli, «le conquiste della passione si trasformano in verità concrete»[56].

Girard è convinto che, mediante la rivelazione cristiana, l'uomo abbia guadagnato un Dio che non giustifica la violenza e che non si schiera dalla parte della folla persecutrice. Il pensiero hobbesiano, avendo confinato la trascendenza religiosa nell'ambito dell'irrazionale, è costretto ad arginare la violenza attraverso un sistema di concetti in base al quale

> ognuno, tanto chi ha votato a favore quanto chi ha votato contro, autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini, alla stessa maniera che se fossero propri, al fine di vivere in pace[57].

Il pensiero per concetti è intrinsecamente nichilista poiché conduce alla distruzione della persona[58]. La disattenzione di Hobbes per le sorti della persona umana è riscontrabile nella sua idea secondo cui

non c'è nulla che il rappresentante sovrano possa fare ad un suddito […] che […] possa essere chiamato ingiustizia o ingiuria, perché ogni suddito è autore di ogni atto che fa il sovrano[59].

Un sistema di concetti è inevitabilmente insensibile alle ingiustizie che, per usare un termine caro a Lévinas, colpiscono il "volto" della persona, della vittima. La teoria di Girard dimostra che la trascendenza cristiana, lungi dal fomentare le contrapposizioni ideologiche, ha insegnato alla modernità occidentale come rendere inoperante ogni violenza premurandosi degli afflitti e dei perseguitati: «la forza di trasformazione più efficace non è la violenza rivoluzionaria, ma la cura moderna verso le vittime»[60].

Bibliografia

BASSANI M., MINGARDI A., *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 2017.

BERTOLOTTI C., *Afghanistan contemporaneo. Dentro la guerra più lunga*, Start Insight, Lugano 2019.

BOBBIO N., *Introduzione*, in T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1948.

BRIGUGLIA G., *Marsilio da Padova*, Carocci, Roma 2013.

CURLEY E., *Hobbes and the cause of religious toleration*, in P. SPINGBORG (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Cambridge University Press, New York 2007.

DEL NOCE A., *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2024[3].

DERRIDA J., *La bestia e il sovrano*, trad. it. di G. Carbonelli, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2009, vol. 1 (2001-2002).

FABRIS A., *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012.

FREAR G.L., *René Girard on Mimesis, Scapegoats and Ethics*, in «The Annual of the Society of Christian Ethics», 1992, 12, pp. 115-133.

GALLI C., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, il Mulino, Bologna 2020.

– *All'insegna del Leviatano*, in T. HOBBES, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, BUR Rizzoli, Milano 2018[5].

GIRARD R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1996.

– *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2001.

– *Violenza e religione: causa o effetto?*, Raffaello Cortina, Milano 2011.

– (con G. VATTIMO), *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonelli, Feltrinelli, Milano 2015[2].

– *Il capro espiatorio*, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2020.

HOBBES TH., *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1948.
– *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, BUR Rizzoli, Milano 2018[5].
HUNTINGTON S.P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 2000[17].
LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad.it. di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 2018[10].
MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, trad. it. di C. Vasoli, UTET, Torino 1975[2].
NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, trad.it. di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2017.
OMERO, *Iliade*, trad. it. di F. Ferrari, Mondadori, Milano 2021[7].
PORTINARO P.P., *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
SCHMITT C., *Sul Leviatano*, trad.it. di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011.
STANTON T., *Hobbes and Locke on Natural Law and Jesus Christ*, in «History of Political Thought», 2008, 29, pp. 65-88.
STRAUSS L., *Diritto naturale e storia*, trad. it. di N. Pierri, il Melangolo, Genova 1990.
– *La filosofia politica di Hobbes*, trad.i t. di C. Altini, ETS, Pisa 2022.
TUCK R., *The rights of war and peace. Political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, New York 1999.
TUGNOLI C., *Girard. Dal mito ai vangeli*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2001.
VATTIMO G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2007.
WANDINGER N., *Religion and Violence: a Girardian Overview*, in «Journal of Religion and Violence», 2013, 1, pp. 127-146.
ZILSEL E., *The Social Origins of Modern Science*, Springer, Dordrecht 2003.

[1] Adriano Fabris ha notato che oggi viviamo in quella che può essere legittimamente chiamata l'epoca dell'indifferenza. Ad avviso dello studioso, «la vera morte di Dio, infatti, non consiste nella semplice negazione di un tale essere, ma nel fatto che il riferimento a una dimensione ulteriore non è più qualcosa di scontato: dato che possiamo vivere […] *etsi Deus non daretur*, "come se Dio non esistesse"» (A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012, p. 28).

[2] S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 2000[17], p. 138.

[3] R. GIRARD, *Violenza e religione: causa o effetto?*, trad. it. di A. Castelli e cura di W. Palaver, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 69.

[4] A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, cit., p. 14.

[5] Il politologo Samuel P. Huntington ha avanzato l'ipotesi che il rifiorire della religione rappresenti la «reazione al laicismo, al relativismo morale e all'autoindulgenza, e la riproposizione di valori quali l'ordine, la disciplina, il lavoro, l'aiuto reciproco e la solidarietà» (S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 136).

[6] A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2024, p. 19.

[7] N. BOBBIO, *Introduzione* a T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. e cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, p. 10.

[8] C. BERTOLOTTI, *Afghanistan contemporaneo. Dentro la guerra più lunga*, Start Insight, Lugano 2019, p. 33.

[9] J. DERRIDA, *La Bestia e il Sovrano*, trad. it. di G. Carbonelli, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2009, vol. 1 (2001-2002), pp. 61-62.

[10] *Ivi*, p. 64.

[11] *Ivi*, p. 65.

[12] T. HOBBES, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, saggio introduttivo di C. Galli, BUR Rizzoli, Milano 2018[5], p. 751.

[13] Il frontespizio del *De Cive* illustra chiaramente cosa rischia una comunità prossima alla dissoluzione: «*Dominium* is the settled agricultural landscape of Europe, with peasants cutting the corn, while *Libertas* is the life of the American Indian with sporadic crops, hunting, and savagery. *Libertas* is personified as an Indian in a grass skirt, while *Dominium* is a sovereign judge in a toga» (R. TUCK, *The rights of war and peace. Political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, New York 1999, p. 137).

[14] F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. e cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2017, p. 13.

[15] T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 252 (corsivo nel testo).

[16] L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, trad. it. di N. Pierri, il Melangolo, Genova 1990, pp. 213-214.

[17] E. CURLEY, *Hobbes and the cause of religious toleration*, in P. SPINGBORG (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 314.

[18] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 633.

[19] T. STANTON, *Hobbes and Locke on Natural Law and Jesus Christ*, in «History of Political Thought», 2008, 29, p. 85.

[20] L.M. BASSANI, A. MINGARDI, *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 2017, p. 94.

[21] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 518.

[22] M. DA PADOVA, *Il difensore della pace*, trad.it. e cura di C. Vasoli, UTET, Torino 1975[2], p. 356 (corsivo nel testo). Le differenze tra Hobbes e Marsilio sono notevoli. Mentre nel sistema filosofico elaborato dal primo sono presenti evidenti tracce di positivismo giuridico, gli studi più recenti hanno dimostrato che il pensiero di Marsilio è privo di tali riferimenti: «è chiaro però che agli occhi delle ultime generazioni di studiosi la categoria [di positivismo giuridico] sia apparsa non solo inutilmente attualizzante, ma anche difficilmente conciliabile con certe precisazioni marsiliane. Marsilio dichiara ad esempio che perché una legge sia perfetta essa deve aver la conoscenza vera di ciò che è giusto» (G. BRIGUGLIA, *Marsilio da Padova*, Carocci, Roma 2013, p. 99).

[23] C. GALLI, *All'insegna del Leviatano*, in T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. XXVII.

[24] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 182.

[25] *Ivi*, p. 502.

[26] T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 352.

[27] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 343.

[28] E. ZILSEL, *Problems of Empiricism*, in ID., *The Social Origins of Modern Science*, Springer, Dordrecht 2003, p. 191.

[29] C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, trad. it. e cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011, p. 48.

[30] T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 329.

[31] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., pp. 165-166.

[32] C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, cit., p. 151.

[33] OMERO, *Iliade*, trad. it. di F. Ferrari, Mondadori, Milano 2021[7], p. 89.

[34] T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 106.
[35] G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 96.
[36] P.P. PORTINARO, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di comunità, Milano 1982, p. 245.
[37] L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, trad. it. e cura di C. Altini, ETS, Pisa 2022, p. 151.
[38] C. TUGNOLI, *Girard. Dal mito ai vangeli*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2001, p. 6.
[39] R. GIRARD, G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Feltrinelli, Milano 2015[2], p. 65.
[40] G.L. FREAR, *René Girard on Mimesis, Scapegoats and Ethics*, in «The Annual of the Society of Christian Ethics», 1992, 12, p. 117.
[41] R. GIRARD, *Violenza e religione: causa o effetto?*, cit., p. 44.
[42] N. WANDINGER, *Religion and Violence: a Girardian Overview*, in «Journal of Religion and Violence», 2013, 1, pp. 129-130.
[43] R. GIRARD, *Violenza e religione: causa o effetto?*, cit., p. 15.
[44] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1996, p. 50.
[45] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2020, p. 52.
[46] G.L. FREAR, *René Girard on Mimesis, Scapegoats and Ethics*, cit., p. 121.
[47] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, cit., p. 80.
[48] *Ivi*, p. 201.
[49] N. WANDINGER, *Religion and Violence: a Girardian Overview*, cit., pp. 132-133.
[50] C. TUGNOLI, *Girard. Dal mito ai vangeli*, cit., p. 181.
[51] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, cit., p. 321.
[52] *Ivi*, p. 322.
[53] «Vero e falso sono attributi delle parole, non delle cose. E dove non c'è parola, non c'è né verità né falsità» (T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 35).
[54] Non si dimentichi la risposta di Gesù a Tommaso: «io sono la via, la verità e la vita» (*Gv* 14,6).
[55] E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2018[10], p. 304.
[56] R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, cit., p. 336.
[57] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 184.
[58] «Questa evanescenza del popolo (scomparso come corpo, e diviso fra cittadini e individui) è il nichilismo intrinseco alla modernità politica hobbesiana: il potere è coazione all'unità, ma non è sorretto da alcuna sostanza o corpo reale (il popolo) ed è quindi una dissoluzione […] per certi versi in atto (la società dei singoli non "fa corpo") e per altri versi potenziale (quando il sovrano viene meno)» (C. GALLI, *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 110-111).
[59] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., pp. 225-226.
[60] R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. e cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2001, p. 220.